

LE RAPPORT ENTRE L'ÂME ET LE CORPS CHEZ PLOTIN ET PORPHYRE

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *This article analyzes the conceptions of Plotinus and Porphyry, his disciple, concerning the relationship between soul and body. It points out that although the metaphysical framework of the two philosophers is the same, it having been established by Plotinus, the way in which Porphyry approaches certain aspects of this relationship is different from that of Plotinus, which gives him a distinct philosophical personality. Analysis of the two philosophers' positions on the relationship between soul and body shows that, though, they are not incompatible, but complementary, which highlights the richness, depth, and force of attraction of Neoplatonism.*

Keywords: *Plotinus, Porphyry, soul, body, the One, the Good, the Intellect, the Being, hypostasis.*

Plotin est le fondateur du néoplatonisme, au 3^{ème} siècle après J.-C., et Porphyre a été son disciple, celui qui a édité l'œuvre du maître, dont il a donné la structure et le nom. Il est donc intéressant de voir les similitudes et les différences entre les deux philosophes dans le problème du rapport entre l'âme et le corps, qui est représentatif pour toute leur conception métaphysique et pour ses implications en ce qui concerne le monde sensible.

1. L'âme - hypostase du Principe et compagnon du corps

Pour parler du rapport entre l'âme et le corps chez Plotin il faut partir de sa vision sur le principe de toutes les choses, conçu sur trois niveaux de réalité distincts ou hypostases². La première hypostase est l'Un (τὸ ἓν; τὸ πρῶτον) ou le Bien (τὸ ἀγαθόν), qui exprime le Principe comme Absolue, et que Plotin, inspiré par Platon, compare au Soleil. La deuxième est l'Intellect (ὁ νοῦς), résultat de la connaissance de soi réalisée par le Bien, et qui est identifiée à l'Être (τὸ ὄν) et la Vérité (ἡ ἀλήθεια). A son tour, l'Intellect, qui renferme en lui les Idées (ιδέες) ou les Formes (εἶδη) – c'est-à-dire les raisons d'être de toutes choses et qui forment ensemble le système du monde intelligible – engendre l'Âme (ἡ ψυχή), la créatrice directe du monde sensible.

Ce processus créateur – qui part du Bien, étant contrôlé par celui-ci, et descend jusqu'aux choses les plus humbles de l'univers sensible – est un processus nécessaire, d'émanation continue, que Plotin compare à l'émanation spontanée de lumière et de chaleur du soleil, et qu'il appelle « procession » (πρόοδος).

¹ University of Craiova, Romania.

² Celui qui a consacré le terme « hypostase » (ὑπόστασις) pour les niveaux du Principe, a été Porphyre.

Si donc il est nécessaire qu'il n'y ait pas qu'une seule chose – car alors toutes choses resteraient cachées puisqu'elles n'ont pas de forme en l'Un, aucun être n'existerait, car l'Un resterait en lui-même et il n'y aurait pas la pluralité de ces êtres nés de l'Un, de sorte que n'existerait pas après eux la procession des êtres qui ont reçu le rang d'âmes – de la même manière, il ne faut pas qu'existent seulement des âmes, sans que les objets qu'elles font naître ne deviennent visibles, s'il est vrai qu'en chacune existe par nature la capacité de produire ce qui est après elle et de se développer en allant, comme une semence, d'un principe indivisible vers un état final, qui est l'objet sensible.³

Le procédé de la création implique des émanations successives des images. Ainsi, fécondé par le Bien, l'Intellect sort de lui-même et engendre son image, qui est l'Âme universelle, totale ou divine : la dernière hypostase du Principe et l'instrument de la création du monde sensible. Mais, premièrement, l'Âme universelle crée l'Âme du monde, de l'univers, du tout ou du ciel, qui est aussi son image, et qui est extérieure au cercle du Principe. Celle-ci transpose dans la matière toutes les images des Formes (vues comme les rayons du soleil), et de cette manière prennent naissance les choses sensibles.

Pour que l'Âme du monde crée effectivement les choses, elle doit s'attacher de chaque image des Formes, descendant et s'enfermant en cela, devenant ainsi de l'une, plusieurs, et de l'Âme du monde, âme individuelle. Cette action a été conçue par Plotin comme une chute, un éloignement du Principe et un désir d'indépendance, d'affirmation de soi. Ainsi, isolée du Principe, l'âme affaiblie perd progressivement sa capacité de gouverner le monde entier, étant morcelée, de sorte que chacune de ses parties ne vise plus qu'une seule chose, devenant l'âme particulière de cela.

Chaque âme vient dans un corps qui est prêt à la recevoir et qui correspond à la disposition qui est la sienne. Elle est en effet transportée dans le corps avec qui elle entretient de la ressemblance, l'une vers un être humain, l'autre vers un autre vivant. La règle inéluctable et la justice sont inscrites dans la nature qui commande à chaque âme de se diriger en suivant son rang vers le corps particulier qui est l'image engendrée du modèle correspondant au choix préalable qu'elle a fait et à la disposition qui est en elle.⁴

Il est vrai que l'Âme de l'univers multiplie toujours seulement une partie de soi, laissant intacte l'autre pour exercer sa fonction de gouvernance du monde, sans laquelle il ne serait possible aucun mouvement des âmes individuelles. En outre, ces deux parties ne sont pas isolées l'une de l'autre, ainsi que l'Âme de l'univers est toute entière en elle-même et dans chacune des âmes individuelles.

³ Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 6, 1-9, trad. Laurent Lavaud, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traités 1-6*, Paris, Flammarion, 2002, p. 114.

⁴ Plotin, *Traité 27* (IV, 3), 12 (35-40) -13 (1-4), trad. Luc Brisson, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traités 27-29*, Paris, Flammarion, 2005, p. 74.

2. Le corps - création de l'âme

Chaque chose du monde est donc formée d'un corps ($\sigma\omega\mu\alpha$) et d'une âme ($\psi\upsilon\chi\eta$), qui est une partie de l'Âme de l'univers. Mais, en fait, le corps lui-même est une création de l'Âme de l'univers. En bref, la création se produit de la manière suivante: à un moment donné, l'une des raisons intelligibles ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) trouvées dans l'Âme de l'univers – donc une image ou un reflet d'une Idée – se dégage de l'unité originaire. Par un acte égoïste, de l'amour de soi, elle oublie sa place dans l'ensemble et sa dépendance de lui.

Ce détachement est automatiquement une chute, car, limitée à ses propres forces, sans bénéficier de l'aide de l'ensemble, elle ne peut plus « monter » pour obtenir une place et un statut plus élevés. La seule chance que lui offre l'affirmation de sa vanité est forcément l'aventure « en bas », au cours de laquelle, parce qu'elle a tourné le dos à la lumière intelligible, devient opaque, dense, dure, donnant naissance, ainsi, au corps, se transformant elle-même dans un corps, par association avec la matière sensible, indéterminée et grossière, dépourvue de toute forme, qu'elle informe ainsi.

Mais les âmes s'éloignent de ce tout que forme l'Âme pour devenir une partie et être leurs propres maîtres, et, comme fatiguées d'être avec une autre, elles se retirent chacune en elle-même. Lorsque l'âme fait cela pendant un certain temps, en fuyant la totalité et en s'écartant pour être séparée d'elle, et lorsqu'elle s'abstient de regarder vers l'intelligible, devenue une partie, elle s'isole, s'affaiblit, s'affaire, porte ses regards vers la partie et, parce qu'elle est séparée de la totalité, elle se tient juchée sur un élément unique et fuit tout le reste. Arrivée ici et tournée vers cet objet unique, qui est heurté de toutes parts par l'ensemble des autres choses, elle se tient éloignée de la totalité et gouverne avec embarras son objet particulier, en s'attachant désormais à lui, en prenant soin qu'il ne subisse pas d'agressions extérieures, en lui restant présente et en pénétrant profondément en lui.⁵

Donc le corps se révèle à n'être autre chose que rayon de lumière éteint, une raison intelligible ou formelle ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) de l'Âme de l'univers qui a perdu le contact avec son origine, étant séparée de sa propre essence. Les derniers reflets de lueur, qui sont des traces vagues de la splendeur originaire reçue du Bien, sont rassemblés afin de réaliser une image de l'archétype et de la superposer sur ce masse lourde, compacte, en la réveillant, lui donnant la vie. Ces derniers reflets de lumière se constituent comme l'âme de ce corps, une âme qui continue à garder d'une manière latente toute la dot métaphysique entrée dans le cône de l'ombre de l'oubli, maintenant ainsi intacte la chance de la retrouver à un moment donné et de revenir là d'où elle est parti un jour.

Cet acte par lequel l'âme individuelle donne l'existence et donne aussi la vie au corps est un acte d'illumination ($\epsilon\lambda\lambda\alpha\mu\psi\iota\varsigma$), à la suite duquel surgit le composé entre le corps et l'âme, donc l'être animé ou l'animal, bien que les bêtes ne reçoivent

⁵ Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 4, 10-21, in op.cit., p. 113.

vent qu'une âme irrationnelle, tandis que l'homme reçoit, en plus, une partie rationnelle. Même les objets dits habituellement « inanimés », comme les pierres, ceux qui donnent l'impression de passivité totale et d'inertie, sont investies d'un pouvoir qui permet leur affirmation et préservation sous une manière qui, bien qu'elle ne soit pas l'expression de la vie authentique est, cependant, une trace indéniable de celle-ci.

– Mais qu'est-ce que l'âme donne au corps de la terre ?

– On ne doit pas considérer qu'un morceau de terre arraché du sol reste le même que lorsqu'il y était attaché. Par exemple, on voit bien que les pierres croissent tant qu'elles restent attachées à la terre, tandis que, une fois qu'elles en sont séparées, elles conservent la taille qu'avait tel ou tel morceau quand on l'a extrait. On doit donc considérer que chaque morceau de terre conserve une trace de la puissance de se reproduire, et qu'en lui se trouve diffusée la faculté végétative en sa totalité, qui n'appartient plus à telle ou telle partie, mais à l'ensemble de la terre.⁶

En même temps, par illumination l'âme organise le corps, lui dirigeant de l'intérieur, chaque instant, toute manière d'être, l'échappant du désordre et du hasard. Elle peut donc être assimilée à un pilote d'un navire qu'il déplace selon sa propre volonté. Mais contrairement au pilote, l'âme est partout et entièrement dans le corps, sans être divisée selon les parties, parce qu'elle est l'âme du corps envisagé comme un tout, or comme un. L'existence d'une seule âme partout dans le corps est prouvée par le fait que, même si tous les organes du corps fournissent des sensations différentes, elles ne sont pas isolées les uns des autres, mais toutes convergent dans un seul centre, du point de vue duquel sont analysées, combinées, intégrées. Par conséquent, l'âme est identique dans toutes les parties du corps, et sa puissance reste intacte, même si elle a plusieurs fonctions.

3. L'âme - providence du corps

En fait, l'unité de l'âme ne peut pas être compromise par son association avec le corps, parce qu'aucune raison comme-telle n'abandonne pas un instant son statut d'excellence et la communion avec les autres, ainsi que ce qui descend dans le sensible et se soustrait à son essence intelligible est seulement une image, une copie, un semblant d'une raison intellectuelle de l'âme. De cette façon, aucun manque, aucune lacune, aucune fissure n'est faite dans la composition de l'âme, mais elle garde intacte sa force et sa cohésion.

Parce que l'âme a une unité propre, elle ne peut pas être une qualité du corps, qui est une simple affection de ce dernier. Bien que toute qualité soit partout en lui, comme l'âme, elle n'a pas une existence en soi, étant totalement dépendante du corps. D'ailleurs, l'âme n'est pas dans le corps, mais le corps est dans l'âme, bien que l'âme ne soit pas comme un simple réceptacle pour le corps, avec

⁶ Plotin, *Traité 28* (IV, 4), 27, 8-13, trad. Luc Brisson, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), *Plotin, Traités 27-29*, Paris, Flammarion, 2005, p. 175.

lequel il forme une unité très serrée. D'une part, l'âme est la forme du corps, ce qui l'organise, mais d'autre part, elle n'est pas sa forme immanente, donc son entéléchie, comme chez Aristote, parce que, en tant que substance en soi, elle est séparée du corps, qui est seulement son instrument.

Bien entendu, si l'âme était entéléchie, il ne pourrait pas même y avoir d'opposition entre la raison et les désirs, mais le tout qu'ils formeraient serait affecté dans son ensemble d'une seule et même manière, sans être en désaccord avec lui-même. Mais peut-être ne pourrait-il y avoir que des sensations, l'intellection devenant impossible. (...) Par conséquent l'être de l'âme ne consiste donc pas à être la forme de quelque chose ; elle est une réalité qui ne reçoit pas son être du fait de s'établir dans un corps, mais qui est avant même d'appartenir à ce corps ; (...) Car l'âme est « principe du mouvement », et c'est elle qui dirige le chœur des autres mouvements, qui se meut d'elle-même et donne la vie au corps animé, mais qui a la vie par elle-même et ne peut jamais la perdre parce qu'elle l'a par elle-même.⁷

D'ailleurs, l'âme n'est pas toujours dans un lien nécessaire et direct avec le corps qu'elle anime. Par exemple, les âmes des astres ne descendent d'aucune façon dans leur corps, manifestant à leur égard la même position que l'Âme de l'univers envers le monde. La raison en est que le corps est un obstacle pour la pensée et il remplit l'âme de plaisir, des désirs et des peurs; cependant, rien de semblable ne se trouve dans l'âme des astres, parce qu'elles sont de véritables dieux, qui habitent ce monde seulement pour l'organiser, pour démontrer qu'il n'est pas entièrement destiné au dérisoire, augmentant son excellence, croissant son harmonie et aussi pour le rendre capable de se connecter plus facilement à l'intelligible supérieur, auquel les astres appartiennent dans une plus grande mesure.

Il y a en effet deux façons de prendre soin de toute chose : la première, générale, qui consiste à mettre en ordre en commandant avec une autorité royale sans intervenir, et la seconde, particulière, qui consiste à produire immédiatement soi-même et qui provoque, par le contact de l'agent avec ce sur quoi il agit, la contamination du premier par le second. Or, si l'on affirme que l'âme divine gouverne toujours le ciel dans sa totalité de la première manière (...), on ne peut plus dire que le dieu est responsable du fait que l'âme de l'univers a été produite dans un lieu inférieur. (...) Et lorsque Platon dit que les âmes des astres sont disposées à l'égard de leurs corps de la même manière que l'âme de l'univers à l'égard du sien – car il situe aussi leurs corps « dans les cercles » de l'âme –, on peut dire qu'il préserve aussi le bonheur qui convient à ces astres.⁸

En conclusion, soit qu'elle est directement impliquée dans le développement de la vie des corps, étant affectée par la nature de l'objet sur lequel elle agit, soit qu'elle garde la distance sans bouger et descendre en eux, en conservant sa pleine pureté,

⁷ Plotin, *Traité 2* (IV, 7), 8-9, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), *Plotin, Traités 1-6*, Paris, Flammarion, 2002, p. 49.

⁸ Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 2, 27-42, in op.cit., p. 113.

l'âme est la vraie providence des corps, auxquels elle donne leurs mouvements spécifiques, assurant leur cohésion, dirigeant leurs relations les unes avec les autres, les intégrant d'une manière très efficace dans le système de l'univers.

4. La nécessité de l'union âme-corps

D'ailleurs, l'attraction des âmes pour le sensible, même si elle sera punie, n'est pas un péché, mais un acte qui résulte d'une nécessité naturelle, fait également volontairement et involontairement. Elle est nécessaire et inévitable parce que, comme tout être plus ou moins parfait, l'âme engendre toujours, spontanément, quelque chose inférieure à elle, avec lequel elle reste, d'une manière ou d'autre, dans la communion. Elle répond ainsi à une loi universelle, en contribuant à la concrétisation des diverses possibilités d'existence et, implicitement, au processus de la création du monde comme un Tout, donc comme quelque chose du parfait. Mais en même temps l'âme consent naturellement à cette action inévitable, qui s'effectue donc volontairement et non par contrainte.

Il n'y a donc pas de contradiction entre ces expressions: l'ensemencement dans le devenir, la descente en vue de l'achèvement de l'univers, le jugement et la caverne, la nécessité et le volontaire, – puisque le volontaire est justement compris dans la nécessité – et le fait d'être dans le corps comme en quelque chose de mauvais. (...) Car certes toute chose va vers le pire involontairement, mais puisqu'elle y va cependant de son propre mouvement, on dit qu'en subissant l'influence de ce qui lui est inférieur, elle reçoit une condamnation conforme à ce qu'elle a fait. Mais, quand il est nécessaire en vertu d'une loi éternelle de la nature qu'elle subisse et produise ces réalités inférieures, elle qui s'unit au corps en descendant de ce qui est au-dessus de l'homme et en allant entièrement au-devant du besoin d'un autre, si l'on dit que c'est un dieu qui l'a envoyée, on ne sera en contradiction ni avec la vérité, ni avec soi-même.⁹

En outre, bien que l'association avec le corps signifie dégradation et donc un mal pour les âmes-raisons, elle est aussi une expérience bénéfique. D'une part, parce que seulement par la connaissance réelle du mal, par le contact direct avec le vice, le mensonge, le faux peuvent-elles apprécier plus précisément leur état de droit et saisir pleinement leur bien; d'autre part, parce que ce n'est qu'en descendant dans les corps que les âmes pourront connaître et mettre en action toutes les capacités dont elles disposent d'une manière latente.

Et certes si elle s'enfuit d'ici rapidement, elle ne subit aucun dommage, tout en ayant acquis la connaissance du mal et celle de la nature du vice et en ayant rendu visible ses puissances et fait apparaître des œuvres et des activités, qui, si elles étaient restées en repos dans l'incorporel, auraient existé en vain puisqu'elles ne seraient jamais parvenues à l'acte ; et l'âme elle-même aurait ignoré les choses qu'elle possède, puisqu'elles ne seraient même pas sorties pour se manifester. Car l'acte révèle par-

⁹ Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 5, 1-14, in op.cit., p. 114.

tout la puissance qui sans lui demeurerait totalement cachée, comme inapparente, et inexistante puisqu'elle n'aurait jamais d'existence réelle.¹⁰

Mais Plotin comprend la chute de l'âme aussi comme un effet de la contemplation (θεωρία) d'elle-même et de sa propre image, qu'elle engendre lorsqu'elle abandonne l'intelligible et s'occupe de soi. En fait, la chute se produit le moment de son attachement à l'image de soi-même. Ainsi, l'âme rejoint le corps en raison d'un acte de sympathie, mais ce n'est rien de plus qu'une sympathie accidentelle, dérivée de la sympathie pour elle-même, parce que si on aime vraiment quelque chose, on aime inévitablement voire les signes les plus faibles de celui-ci. De là l'irrésistible attraction de l'âme vers sa propre image.

En fait, l'âme individuelle ne reste jamais entièrement dans le sensible, fermée entre les limites du corps auquel elle donne la vie, mais elle a un côté qui reste toujours dans l'intelligible. Entre les deux parties s'établit un certain rapport, ainsi que, si la partie supérieure domine, l'assemblage corps-âme tend systématiquement vers le divin, ayant une vie exemplaire, qui reproduit, autant que possible dans un environnement sensible, la nature idéale qu'il contemple sans cesse. Mais si celle qui domine est la partie subordonnée au corps, qui a perdu l'immunité contre les douleurs et les plaisirs éphémères, l'individu ne peut même pas se rendre compte de la présence des réalités intelligibles, encore moins sentir la nécessité de leur contemplation.

Et s'il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible. Cependant, si la partie qui est dans le sensible domine, ou plutôt si elle est dominée et troublée elle ne nous permet pas de percevoir les choses que contemple la partie supérieure de notre âme. (...) Elle éprouve du plaisir, mais ce plaisir s'avère trompeur. Néanmoins il existe aussi une partie de l'âme qui ne partage pas ces plaisirs éphémères, et dont l'existence est semblable à celle de là-bas.¹¹

Mais parfois, en plus de ces deux parties opposées de l'âme, Plotin distingue une troisième, qui oscille entre eux, attirant l'individu, selon le cas, ou vers la vie parfaite de la partie supérieure, ou vers celle médiocre, précaire, périssable, subordonnée aux vicissitudes du temps.

5. Les facultés de l'âme et les types de corps

En tenant compte des principales classes d'objets qu'elle doit engendrer, Plotin nous dit que l'âme est divisée en âme rationnelle, sensitive et végétative, qui expriment ses puissances distinctes, qui n'affectent pas l'unité originelle de l'âme. En fait, chaque âme individuelle contient toutes ces trois puissances, mais dans les plantes domine la puissance végétative, et dans les animaux la puissance sensitive. En ce qui concerne l'homme, qui est un être non seulement rationnel, mais aussi

¹⁰ Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 5, 27-34, in op.cit., p. 114.

¹¹ Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 8, 1-22, in op.cit., p. 115.

sensible, celui-ci a un statut spécial parce que chez lui la fonction ou la puissance supérieure, la raison, ne domine pas toujours, et les autres sont aussi très importantes.

C'est pourquoi les hommes peuvent être considérés comme des êtres doués de sensation : eux aussi, en effet, ils ont des organes de la sensation. Et sous beaucoup de rapports, les hommes peuvent être considérés comme des plantes : ils ont en effet un corps qui croît et qui engendre. Toutes ces parties agissent donc simultanément, mais c'est par la partie la meilleure que la forme de l'ensemble est « homme ».¹²

Donc l'homme est ce qu'il est par cette fonction supérieure, qui lui donne sa forme complète. Mais très souvent, celle-ci est forcée de fonctionner à sa capacité minimale, étant détournée de ses buts naturelles, obligée de fournir des moyens de guidage et des outils d'action pour une vie quotidienne dominée par le sensible. Ainsi, au lieu de la contemplation, surgit la réflexion, et la raison discursive fera lieu au raisonnement, qui établira le langage comme instrument d'opération.

Mais, bien qu'elle soit cachée, la contemplation est présente et n'a jamais cessé, étant toujours en attente pour le moment où l'homme, se libérant des vices et cultivant la vertu, va l'utiliser comme un moyen de conquérir l'intelligible et de se retourner, en tant qu'âme pure, au Bien. Parce que seulement l'homme peut acquérir, au cours de sa vie, la conscience de ce qui est-il vraiment, et de récupérer, dans la mesure du possible, son état d'origine. Les autres êtres doivent d'abord attendre leur destruction physique, quand l'âme, libérée du corps, pourra reprendre l'ascension vers l'Un. En outre, parce que l'âme qui quitte le corps après la mort de l'individu tend à s'attacher à un autre corps, ce moment est, en réalité, susceptible d'être reporté indéfiniment.

– Mais où ira l'âme lorsqu'elle aura quitté le corps ?

– Elle ne sera plus ici, où elle n'a plus rien pour la recevoir de quelque façon que ce soit, et elle ne peut se trouver dans ce qui n'est pas naturellement fait pour la recevoir, sauf si, parce qu'elle est insensée, elle emporte du corps quelque chose qui l'y attire. Si elle a un autre corps, elle est en lui, et elle l'accompagne là où il est naturel qu'il soit et qu'il aille. (...) En revanche, parmi les âmes, celles qui sont pures et qui d'aucune façon ne traînent avec elles rien qui appartienne au corps, ne doivent en outre se trouver nulle part dans un corps. Si donc ces âmes ne se trouvent nulle part dans un corps, car elles n'ont même pas de corps, elles sont là où est la réalité, l'être et le divin, en dieu.¹³

L'âme qui choisit un corps nouveau le fait en se laissant guider par les traits de l'être qu'elle a animé dans sa vie précédente, étant capable de devenir, a partir

¹² Plotin, *Traité* 15 (III, 4), 2, 8-11, trad. Matthieu Guyot, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traités* 7-21, Paris, Flammarion, 2003, p. 239.

¹³ Plotin, *Traité* 27 (IV, 3), 24, 1-25, in op.cit., pp. 85-86.

d'un homme, toutes sortes d'animaux, et vice versa.¹⁴ De plus, les caractères particuliers de l'âme, qui la distinguent de toutes les autres, proviennent à la fois de l'Idée dont cette âme est l'image, et de l'expérience de toutes les vies corporelles antérieures, surtout de la dernière. Mais tous ses passages d'un corps à l'autre sont possibles à cause de l'unité originnaire de l'âme, qui permet à n'importe quelle âme particulière de devenir n'importe quelle chose.

6. Libération de l'âme du corps par la vertu

Mais si l'âme veut vraiment refuser sa communion avec le monde sensible pour se retourner à son origine, l'intelligible pur, et, en dernière instance, au Bien, elle n'est pas obligée d'attendre passivement la séparation de son corps par la mort naturelle; cependant, elle ne doit pas recourir à un acte de suicide, qui violente les lois de la nature, défie le destin et, d'ailleurs, la maintient captive dans le processus des incarnations successives. Le chemin de l'âme vers le Bien est seulement le chemin de la purification ou de la vertu. Cela signifie que le détenteur de l'âme doit se comporter comme si le corps n'existait pas, comme s'il serait seulement une âme – bien sûr, dans la mesure où cela est possible pour un homme.

En lignes générales, il s'agit de minimiser les fonctions végétative et sensitive, et de soumettre celles-ci à la fonction rationnelle. De cette façon, l'âme peut se retirer en elle-même et a une bonne chance sur le chemin vers l'Un. Et après qu'elle l'atteindra pour la première fois, fortifiée, elle se retournera de plus en plus souvent à lui, attendant avec sagesse et patience le moment où le corps périssable se dégradera par lui-même. Puis, délivrée de toute connexion embarrassante avec le monde sensible, après avoir fait pleinement son devoir à l'intérieur de celui-ci et elle renforcera suffisamment son côté rationnel, l'âme s'unira éternellement au Bien.

Il est vrai que dès ici-bas on peut voir l'Un et se voir soi-même, dans la mesure où il est licite de voir ; on se voit soi-même illuminé et rempli de lumière intelligible, ou plutôt, on se voit comme la lumière elle-même, pure, sans pesanteur, légère, car on devient dieu, ou plutôt, on est dieu ; on est alors enflammé, mais si l'on s'alourdit à nouveau, c'est comme si l'on s'éteignait. – Mais alors, comment se fait-il que nous ne restions pas là-bas ? – C'est parce que l'on n'est pas encore entièrement sorti d'ici. Mais il y aura un moment où la contemplation sera continue pour celui qui ne sera plus empêché par aucun obstacle corporel.¹⁵

Dans son ouvrage sur la vie de Plotin, Porphyre nous dit que son maître, pendant les cinq années où il fut son élève, a réalisé quatre fois ce type de communion avec

¹⁴ Plotin, *Traité* 15 (III, 4), 2,16-30, in op.cit., p. 240.

¹⁵ Plotin, *Traité* 9 (VI, 9), 9, 55-10, 3, trad. Francesco Fronterotta, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traités* 7-21, Paris, Flammarion, 2003, p. 64.

le Bien ;¹⁶ et la description de sa mort nous suggère que son âme s'était retournée définitivement à l'origine absolue de l'être, réalisant ainsi la « conversion » (επιστροφή = retour), c'est-à-dire le processus inverse de la « procession ». Cela parce que dans l'antiquité les philosophes vivaient selon leurs doctrines, harmonisant la théorie et la pratique. Porphyre lui-même a mené une vie très austère, accordant à l'âme une attention prioritaire. Sa position théorique sur le rapport corps-âme développe la doctrine de son maître, maintenant ses cadres métaphysiques générales, mais mettant l'accent sur les implications pour l'existence humaine.

7. L'opposition entre l'âme et le corps

Ainsi, Porphyre conçoit l'homme comme une association impropre mais nécessaire entre le corps et l'âme, deux substances ayant de natures distinctes, même opposées, auxquelles il n'accorde pas la même dignité. La supériorité et la réelle consistance revient à l'âme, la partie spirituelle, immortelle et l'essence de l'homme, tandis que le corps, la partie périssable, n'est que l'image de l'âme, son siège sensible ou son vêtement et, en même temps, son instrument.¹⁷

L'une des causes pour lesquelles l'âme est obligée de s'unir au corps est son incapacité de rester éternellement dans la sphère du pur intelligible, sa place naturelle, ce qui la rend vulnérable, la met en danger de perdre son impassibilité, de se soumettre aux passions et ainsi de sombrer dans un état d'aliénation. Mais une autre cause importante de l'union nécessaire de l'âme et du corps est l'inclination ou la sympathie de l'âme vers le corps, sa création. En fait, ce qui rejoint le corps n'est pas l'âme elle-même, mais une « puissance » ou une image de celle-ci, que Porphyre identifie avec la partie inférieure et irrationnelle de l'âme.

L'incorporel en soi ne devient pas présent au corps en essence ni en substance. Il ne se mêle pas avec lui. Cependant, par son inclination pour le corps, il engendre et il lui communique une puissance de lui-même capable de s'unir avec le corps. En effet, l'inclination de l'incorporel (ρόπή) constitue une seconde nature [l'âme irraisonnable], qui s'unit avec le corps.¹⁸

Du fait du mélange du corps et de l'âme, l'homme est un être contradictoire, capable d'éprouver une attirance à la fois pour les choses intelligibles et sensibles. Lorsque, dans le mélange des deux, l'âme gouverne le corps, l'homme est porté vers les grandes choses intelligibles et bonnes. C'est la meilleure relation, saine et

¹⁶ Porphyre, *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres*, trad. Luc Brisson, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), *Plotin, Traités* 51-54, Paris, Flammarion, 2010, p. 191.

¹⁷ Porphyre, *Lettre à Marcella* §. 32, in Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, trad. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, pp. 124-125.

¹⁸ Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, in Plotin, *Ennéades*, Tome premier, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1857, §. XVIII.

<https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/porphyreintelligibles.htm>

naturelle, entre l'âme et le corps. Mais si l'âme est subordonnée au corps, la relation se dégrade et l'homme s'incline vers les choses sensibles, extérieures, oubliant ceux intérieures, profondes et intelligibles.

À cet égard, Porphyre maintient la distinction, déjà faite par Platon dans la *République* IX, 589a-b¹⁹ et reprise par Plotin, entre l'homme extérieur, exprimé par le corps et par tout ce qui lui appartient, et l'homme intérieur, constitué par l'âme et, en fait, par la plus haute de ses facultés, l'intelligence parfaite, qu'il admet comme innée dans chaque individu humain. Son point de vue est que ce qui nous définit est uniquement l'homme intérieur, l'âme donc, qui met en évidence notre lien constitutif avec la divinité.

Comme en descendant ici-bas nous revêtons l'homme extérieur, et que nous tombons dans l'erreur de croire que ce qu'on voit de nous est nous-mêmes. (...) L'ignorance de soi-même est donc un mal sous tous les rapports, soit qu'ignorant la grandeur et la dignité de l'homme intérieur on rabaisse ce divin principe, soit qu'ignorant la bassesse naturelle de l'homme extérieur on ait le tort de s'en glorifier. (...) A l'homme intérieur appartient l'intelligence parfaite; elle constitue l'homme même, dont chacun de nous est l'innée. A l'homme extérieur appartient le corps avec les biens qui le concernent.²⁰

Analysant la nature du corps, Porphyre nous dit que celui-ci est un être sensible, étendu, qui occupe toujours une place et qui a un volume, mais qui est dépourvu de toute intelligence. Étant composé par matière et forme, comme tout composé il est susceptible de mouvement, étant toujours autre qu'il n'était. Il a aussi de passions, qui le troublent et l'altèrent, et, du moment qu'il est soumis à la destruction, il est mortel, ce qui rend aussi l'homme, composé du corps et de l'âme, mortel.²¹

Parce qu'il ne subsiste pas par lui-même, il a besoin de beaucoup autres choses matérielles qu'il trouve dans l'environnement pour survivre et pour bien fonctionner. Premièrement il faut se nourrir, et bien qu'ils lui suffisent les plantes pour atteindre ce but, l'homme a l'habitude nuisible et ignoble de tuer et de manger des divers animaux, en renforçant la matérialité de son corps. Mais il s'agit d'une matérialité pathologique et mauvaise, qui n'aide pas mais qui, au contraire, nuit à la santé et à la vie du corps.²² Ainsi, lorsque l'homme accorde trop d'attention aux plaisirs du corps, il nuit également au corps et à l'âme. Cependant,

¹⁹ Platon, *La République* IX, 589a-b, in Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (ed.), Paris, Flammarion, 2010, p. 1042.

²⁰ Porphyre, *Traité sur le précepte Connais-toi toi-même*, (adressé à Jamblique), in Plotin, *Ennéades*, Tome deuxième, traduit par N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859, pp. 617-618. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/connais.htm>

²¹ Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, in op.cit., §. XI.

²² Porphyre, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre I, §. L-LI, trad. Jean Levesque de Burigny, Paris, Éditeur : de Bure, 1747.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes.htm>

on ne doit pas condamner le corps pour cette attitude de l'homme à l'égard de la nourriture animale, car le corps ne peut pas vaincre sa propre nature, mais l'âme, car elle est maîtresse de leur mélange et décide pour les deux.²³

8. *L'influence du corps sur l'âme*

Bien que le corps soit un être vivant, il a acquis sa vie seulement par la communion avec l'âme, qui lui offre l'unité de ses parties. En fait, le corps est le siège de l'âme pendant l'exile que celle-ci supporte le moment où elle veut sortir de soi, mais cette évasion est une fuite du ciel, du voisinage de l'Être suprême, son origine, vers la prison pénible de tout ce qui est sensible, périssable, dans un mot : terrestre.

Que l'on considère l'âme en effet : elle est enfouie dans un corps mortel, dissoluble, dépourvu d'intelligence, qui n'est qu'un cadavre par lui-même, qui sans cesse tend à s'altérer, à se diviser et à périr; cependant elle le façonne et elle en tient les parties liées ensemble; elle montre qu'elle a une essence divine, quoiqu'elle soit gênée et entravée par cette enveloppe mortelle.²⁴

En ce qui concerne la nature de l'âme, pour Porphyre, l'âme est une essence simple, spirituelle, qui se meut par elle-même, éternellement vivant, immatérielle, immortelle, dont l'être est la vie elle-même. L'âme est immortelle parce qu'elle ressemble à l'être divin de par son intelligence et la nature spirituelle de ses actes, qu'il communique au corps.²⁵ Mais bien que par son essence divine l'âme reste impassible, elle a des mouvements spécifiques comme : extases dans la présence de l'Être suprême, délibérations, réflexions, volontés, l'intuition de l'avenir et de ce qui n'est pas présent.

L'âme a aussi des facultés qu'elle transmet au corps ainsi que l'homme peut réaliser des actions diverses ou éprouver des passions. En ce qui concernent les facultés de la connaissance, Porphyre les partage en deux grandes catégories : la sensibilité et l'intelligence, chacune d'elles ayant plusieurs fonctions spécifiques, entre lesquels le philosophe a établi une hiérarchie précise. En fait, l'intelligence est la faculté que l'âme manifeste directement, par elle-même, tandis que la sensibilité est une faculté qu'elle met en action indirectement, par l'intermédiaire du corps.

Il faut donc établir entre ces deux choses, l'Intelligence et la Sensibilité, une séparation bien tranchée. D'un côté, l'Intelligence (νοῦς) possède une nature toute spéciale, ainsi que la Raison discursive (διάνοια), qui est au-dessous d'elle : elles ont pour fonctions, l'une, *la pensée intuitive* (ἡ ἀθροῦσα ἐνεργία), l'autre, *la pensée discursive* (ἡ

²³ Porphyre, *Lettre à Marcella* §. 29, in op.cit., p. 123.

²⁴ Porphyre, *Traité de l'âme* §. III, (contre Boethus), in Plotin, *Ennéades*, Tome deuxième, traduction française : N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859, p. 621.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/ame.htm>

²⁵ Ibidem, §. I, p. 619.

ἐν διεξόδῳ ἐνεργία). D'un autre côté, la *Sensibilité* (ἡ αἰσθητικὴ δύναμις) diffère complètement de l'Intelligence; elle s'exerce avec les organes ou sans leur concours : dans le premier cas, elle se nomme *sensation* (τὸ αἰσθητικόν); dans le second, *imagination* (τὸ φανταστικόν).²⁶

Les facultés de l'âme sont quelque chose de différent des parties de l'âme. En fait, du point de vue de Porphyre, du moment que l'âme est un être tout simple et indivisible, elle n'a pas des parties proprement-dites, mais, le moment où elle forme une communion avec le corps, elle se divise en conformité aux parties de celui-ci, parce que chaque faculté de l'âme agit principalement sur une partie distincte du corps. Mais bien qu'il accepte une sorte de division de l'âme, Porphyre rejette la possibilité que l'homme ait deux âmes distinctes. Tout au plus on peut parler de deux états de l'âme, en tenant compte de son existence en soi ou de son existence à côté du corps. D'ailleurs,

Ceux qui disent que nous avons deux âmes n'osent pas assurer que nous ayons deux attentions. Ce serait réunir deux êtres, dont les opérations ne se ressembleraient pas, et pourraient même être opposées l'une à l'autre.²⁷

Le moment où l'âme, éloignée de son ordre idéal, se « mélange » au corps, elle devient corrompue et se disperse dans la matière, étant affectée de tout ce qui se passe avec le corps. Par conséquent, l'âme emprunte les passions sensibles devenant, ainsi, liée étroitement ou même subordonnée au corps et elle tombe dans une sorte de mort, sans, pourtant, mourir, mais menant une vie précaire, pleine de turbulence, indigne de sa réelle nature spirituelle, qui est intelligible et dont le spécifique est l'impassibilité.

Pour se délivrer de la tyrannie du corps, l'âme doit se délivrer de passions. Elle doit rester présente toujours à elle-même, ne s'éloigner pas de soi, et de cette manière elle restera présente à l'Être universel, dont il partage l'essence, ce qui exprime son union avec le Dieu. Poussée par l'espoir, l'âme va lutter continuellement avec les tentations de la matière, et elle va revenir au Dieu seulement dans la situation où elle va « oublier » (donc s'échapper) définitivement du sensible.

9. La distinction des êtres selon l'âme et le corps

En tenant compte que le spécifique de l'homme tient de l'âme mais que, en même temps, les animaux ont aussi de l'âme, Porphyre va chercher à répondre à la question quelle est la différence entre l'homme et l'animal. Parce qu'il y a beaucoup de ressemblances entre ceux-ci : la similarité de la structure des corps ; la vulnérabilité aux mêmes maladies ; la possession de mêmes sens, qui sont, souvent, supérieurs chez les animaux ; la capacité de ceux-ci de prouver une vie psychique

²⁶ Porphyre, *Traité des facultés de l'âme*, in Plotin, *Ennéades*, Tome premier, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1857.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/stobee.htm>

²⁷ Porphyre, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre I, in op.cit., §. XXXIX.

complexe, toute comparable avec la nôtre ; l'existence des diverses langages des animaux ; enfin, la prudence, l'intelligence, signes d'une ration également interne et externe chez les animaux, et qui, pour Porphyre, sont des dons de la nature, comme notre raison aussi.

La nature a enseigné plusieurs choses aux animaux et aux hommes. L'instruction leur en a appris d'autres. Les animaux apprennent plusieurs choses les uns des autres. Ils en apprennent aussi quelques-unes des hommes, comme nous l'avons dit. Ils ont de la mémoire, qui est la chose la plus essentielle pour perfectionner le raisonnement et la prudence. On trouve chez eux de la méchanceté et de l'envie, quoiqu'en moindre degré que chez les hommes. (...) Si l'on y fait attention, l'on remarquera que tout se fait avec ordre chez les animaux.²⁸

La conclusion de Porphyre est que l'âme de l'homme et celle de l'animal ont la même nature divine, qu'aucune d'entre elles ne peut perdre, et la preuve en est que, de son point de vue, chez certains animaux, la raison peut atteindre le plus haut degré de perfection. Cependant, l'homme ne peut être mis sur le même plan que l'animal, il possède une dignité ontologique évidemment supérieure. Cela est dû principalement à la qualité de l'âme ; c'est elle qui fait la différence radicale entre l'homme et l'animal.

Donc, l'homme est supérieure par rapport à l'animal parce que son âme possède un degré supérieur de l'intelligence, un sens plus élevé de la justice et une capacité de socialisation supérieure. Pour cette raison, Porphyre, contrairement à Plotin et aussi à Platon²⁹, n'admet pas qu'après la mort, l'âme d'un homme puisse se réincarner dans le corps d'un animal, mais seulement dans celui d'un autre homme.³⁰ En même temps, la différence entre l'homme et l'animal implique aussi la qualité du corps, parce que l'âme humaine forme un ensemble avec un corps différent à celui de l'animal, avec des autres qualités, qui le font agir d'une manière distincte de celle d'un animal.

Il faut bien convenir que l'âme dépend des dispositions des corps ; cependant il ne change point sa nature : elle agira différemment selon les diverses organisations du corps dans lequel elle se trouve ; et avec un corps différent du nôtre, elle fera des choses que nous ne pourrions pas faire.³¹

Mais le spécifique de l'homme ne s'établit seulement par rapport à l'animal, parce que Porphyre admit aussi l'existence des êtres animés supérieurs aux hommes,

²⁸ Ibidem, Livre III, §. X,

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes3.htm>

²⁹ Platon, *Timée*, 90e-92c, in Platon, *Timée. Critias*, trad. Luc Brisson et Michel Patillon, Paris, Flammarion, 2001, pp. 217-220.

³⁰ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, X, 30, in Saint Augustin, *Œuvres philosophiques complètes*, Tomes I et II, trad. sous la dir. de Jean-Joseph-François Poujoulat & Jean-Baptiste Raulx, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 3302.

³¹ Porphyre, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre III, in op.cit., §. VIII.

comme les démons, les dieux et le Père des dieux, l'Être absolu. En général, les critères en vertu desquels on peut faire la différence entre eux visent l'existence ou non-existence du corps et les qualités spécifiques de l'âme et du corps.

Par exemple, les démons sont représentés par Porphyre comme des êtres corporels, dépourvus de sagesse, qui vivent dans les espaces autour de la terre, sensibles aux odeurs des sacrifices faits par les hommes. Ils ont des corps diverses, distinctes par rapports aux hommes, tantôt visibles, tantôt invisibles. Ils ont en outre des pouvoirs beaucoup supérieurs, et ils peuvent être bons ou méchantes, les premiers étant les messagers des dieux et bienfaiteurs des hommes et des choses du monde, tandis que les seconds se livrent aux passions et sont toujours prêts à nous tromper, soit pendant nos rêves, soit pendant la veille. Mais en dépit de leur comportement, ces êtres sont également des âmes divines, bien éloignées de leur essence et, de cette cause, dégradées.

Ils sont invisibles et échappent aux sens des hommes ; ils n'ont point un corps solide et ils ont des figures différentes : les formes qui enveloppent leur esprit, se font quelquefois apercevoir, et quelquefois on ne peut pas les envisager. Ces méchants esprits changent de figure. Leur esprit, en ce qu'il est corporel, est sujet aux passions et est corruptible ; et quoiqu'il soit joint à leur âme pour être uni avec elle un très long temps, il n'est pas éternel ; car il y a apparence qu'il en sort des écoulement et qu'il se nourrit. Il y a une proportion régulière entre l'esprit et l'âme des bons génies. On s'en aperçoit lorsqu'ils apparaissent corporellement ; mais il n'y en a aucune entre l'esprit et l'âme des mauvais génies.³²

En ce qui concernent les dieux, ceux-ci sont à la fois des êtres incorporels, purement intelligibles, et corporels – « le monde, les étoiles fixes, les planètes et les dieux composés de corps et d'âme »³³ –, mais qui ont des matières supérieures, de sorte qu'ils se soumettent facilement aux âmes rationnelles qui les gouvernent. Pour ces raisons, les dieux sont tous sages et bons, et Porphyre souligne l'identité d'essence entre leurs âmes et les âmes des hommes, qui détermine des nombreuses autres ressemblances entre eux, comme la vie, la simplicité, l'immortalité, l'invisibilité, l'inclination à la vérité, l'intelligence. D'ailleurs, notre intelligence ne diffère que par degré par rapport à celle des dieux. En fait, l'identité d'essence de l'homme avec les dieux est la même avec celle de l'Être suprême, qui est aussi le dieu suprême, l'éternelle source de toute existence (qui est pourtant subordonné à l'Un, le principe absolu).

La différence essentielle entre l'homme et les dieux s'explique par le mélange chez le premier entre son âme et son corps, dont la matière est inférieure, ce qui fait de l'homme un être imparfait, subordonné aux passions, faisant son âme malade, l'obligeant à faire des erreurs et à choisir le mal. Ainsi que l'âme, ne pou-

³² Ibidem, Livre II, §. XXXIX.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes2.htm>

³³ Ibidem, Livre II, §. XXXVII.

vant plus maintenir son intégrité originale, devient corrompible et, d'un certain point de vue, par contamination avec le corps, mortelle.

10. La vie selon le corps et selon l'âme

Mais parce que l'homme est formé de deux parties distinctes : l'une corporelle et l'autre spirituelle, chaque individu est incliné vers l'une ou vers l'autre, à laquelle il accorde la prééminence. De cette façon apparaissent les deux styles principaux de la vie humaine, opposés l'un à l'autre : d'une part, la vie irrationnelle, exprimant l'existence de l'homme vicieux, qui cherche seulement les plaisirs, le confort, le bien-être, et d'autre part, la vie rationnelle, menée par l'homme de bien, préoccupé du sens de son existence, qui aime la contemplation intellectuelle et dont l'esprit est plein de piété et de justice.

Porphyre maintient systématiquement cette dichotomie entre la vie rationnelle et la vie irrationnelle de l'homme, tandis que Plotin, comme nous l'avons vu, identifie également une vie intermédiaire entre les deux, mais non pas dans le sens de modérée, bien au contraire, celui de déséquilibrée, d'incohérente : parfois rationnelle, parfois irrationnelle. La différence essentielle entre les deux styles de vie c'est que dans la vie spirituelle l'homme accepte d'être guidé par la raison, tandis que dans la vie vicieuse l'homme méprise la raison, ainsi qu'il ne l'écoute pas, mais il subira ainsi de nombreuses conséquences désagréables.

Celui qui ôte à sa partie raisonnable le droit qu'elle a de gouverner la partie destituée de raison et qui permet à celle-ci de suivre ses désirs, ouvre la porte à tous les vices ; et celui qui ne consultera que la raison, ne fera jamais rien que de sage. (...) De là vient que tant de gens s'égarer dans leurs discours, dans leurs actions, dans leurs désirs, tandis que les gens vertueux ne font rien que de convenable parce qu'ils se laissent conduire par la raison jusque dans l'usage qu'ils font des aliments et dans toutes les opérations corporelles.³⁴

En réalité, tout individu veut être heureux et fait de la félicité le but suprême de sa vie. Mais l'homme subordonné au corps croit qu'il devient heureux à la suite de la possession des biens divers, tandis que l'homme rationnel ressent du bonheur lorsqu'il exerce des activités spirituelles. Du moment que l'essence de l'homme est l'âme et que le corps est pour lui comme un simple vêtement éphémère, de là résulte que seulement l'individu orienté vers le spirituel détient le sens véritable du bonheur.

Porphyre fait donc distinction entre le faux bonheur et le bonheur véritable, qui est obtenu par la possession de la sagesse, ce qui implique la science de l'essence réelle des tous les choses, y compris de l'essence de l'homme, la connaissance des êtres véritables et la contemplation du Bien. En fait, cette sagesse est possédée d'une manière absolue par le Dieu suprême mais l'homme aussi peut l'obtenir d'une manière quelconque à cause de son essence divine. Par conséquent,

³⁴ Ibidem, Livre I, §. XLIII-XLIV.

le but authentique de l'homme est de devenir le plus ressemblant au Dieu pour atteindre la sagesse et devenir heureux.

Il ne faut pas croire que le bonheur consiste, ni dans la facilité de parler, ni dans la multitude des connaissances. Il n'y a point de science qui puisse nous rendre heureux, si elle n'est accompagnée d'un genre de vie convenable à notre nature. Or la fin et la perfection de l'homme consistent à mener une vie spirituelle. (...) et nous devons nous ressouvenir que nous sommes des substances heureuses et éternelles, destinées à retourner dans le pays des intelligences où l'on ne trouve rien de sensible.³⁵

Donc, dans la vision de Porphyre, l'homme peut obtenir le bonheur seulement par une vie pure, spirituelle, en conformité à sa nature et délivrée des besoins matériels autant qu'il est possible. Les moyens par lesquels il va réussir une telle performance impliquent l'affaiblissement permanent du lien entre l'esprit et le corps.

Ainsi, l'homme doit éviter les passions alimentées par les sens et qui provoquent le trouble de l'âme ; éliminer les désirs, qui sont les causes de ses actions dans ce monde ; enlever l'injustice, ayant soin de ne faire aucun mal, de ne provoquer jamais de douleur aux autres hommes et aux animaux ; se nourrir exclusivement avec des plantes, qui ne sent pas la douleur le moment où elles sont coupées, et qui suffissent pour sa survie ; éloigner tout ce qui est contraire à la raison ; penser seulement à la perfection de l'âme ; mener une vie contemplative, spirituelle ; faire appel à la force de l'âme, à la persuasion, au raisonnement ; oublier les choses sensibles.

Seulement de cette manière l'âme de l'homme peut revenir à sa patrie originelle, le ciel, donc la sphère du Dieu, offrant ainsi à l'individu le bonheur suprême. À cet égard, Porphyre est entièrement d'accord avec son maître, même si ce dernier n'a pas insisté dans ses ouvrages, comme lui, sur la nécessité d'un régime végétarien. Cependant, Plotin considérait que la nourriture animale alourdit l'âme, renforçant ses liens avec le corps et empêchant ainsi sa remontée vers l'intelligible. C'est pourquoi il s'est lui-même abstenu de nourriture et même de médicaments d'origine animale.

Même s'il souffrait souvent de maux de ventre, il ne supportait pas le lavement, car, disait-il, il ne convenait pas à un homme âgé de supporter un tel traitement. Il refusait aussi de prendre des médicaments faits à partir de bêtes sauvages, car, disait-il, il s'abstenait de consommer même la chair d'animaux domestiques.³⁶

De plus, Porphyre établit une stricte hiérarchie des étapes par lesquelles l'âme peut monter vers le divin, à savoir les vertus civiques, purificatrices, contemplatives et paradigmatiques – contrairement à Plotin, qui n'était pas si rigoureux et qui, d'ailleurs, n'admettait pas que les modèles intelligibles des vertus soient eux-

³⁵ Ibidem, Livre I, §. XXIX-XXX.

³⁶ Porphyre, *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres*, in op.cit., p. 175.

mêmes des vertus, comme le fait son disciple. Cela nous montre que Porphyre n'est pas un simple épigone de Plotin, qui ne fait que répéter la doctrine de son maître, mais qu'il a ses propres positions théoriques sur diverses questions, ce qui le qualifie comme une personnalité philosophique distincte.

11. Similitudes structurelles et points d'inflexion

Bien entendu, le cadre métaphysique des deux philosophes est le même, et il appartient à Plotin, qui a établi les principaux points doctrinaux des néoplatoniciens. Mais même dans ce cas Porphyre n'hésite pas à apporter certaines « améliorations » ; par exemple, c'est lui qui a appelé les niveaux du Principe « hypostases », ce qui a été accepté par les néoplatoniciens, alors que, selon Plotin, ces niveaux ne sont pas des hypostases, mais chacun d'eux a une hypostase, c'est-à-dire une existence authentique et une essence.

11.1. La création du corps

Concernant le rapport entre l'âme et le corps, Porphyre, comme Plotin, soutient que le corps est créé par l'âme dans un acte par lequel une raison intelligible (λόγος) qui réside dans l'âme s'unit à la matière indéterminée. Ce qui rejoint le corps n'est pas l'âme elle-même, mais seulement une image de celle-ci, que Porphyre identifie avec sa partie inférieure, irrationnelle (l'âme irrationnelle en général, par opposition à l'âme rationnelle), tandis que Plotin parle d'une « puissance » créatrice spéciale de l'âme par laquelle elle engendre et façonne le corps, à savoir la faculté végétative (l'âme végétative), donnée par l'âme du monde ou du ciel à toutes choses du monde, qu'elles soient animées ou non.

Cela revient à dire que l'âme céleste et les nôtres également viennent immédiatement à la suite du démiurge, alors que de l'âme céleste vient une image de celle-ci qui, après s'être éloignée et s'être comme écoulee des êtres d'en haut, produit les vivants qui peuplent la terre. (...) Nous, parce que nous avons été façonnés par l'âme que nous ont donnée les dieux célestes et le ciel lui-même, c'est aussi par cette âme que nous sommes associés à nos corps. L'autre âme, en effet, celle par laquelle nous sommes ce que nous sommes, est la cause de notre bien-être, non pas de notre être. C'est du moins lorsque notre corps est déjà engendré que cette âme va contribuer un peu à notre être grâce au raisonnement.³⁷

11.2. L'unité de l'âme selon l'essence et sa pluralité selon le corps

En accord avec le point de vue de Platon, Plotin soutient que, compte tenu de son essence, en tant qu'être supérieur, intellectuel, l'âme n'a pas de parties, elle étant une, immatérielle, indivisible, impassible et incorruptible; mais lorsqu'elle est en compagnie du corps qu'elle gouverne, elle dirige différemment ses puissances ou facultés vers les diverses parties du corps, et ainsi on peut dire qu'elle a lui-même plusieurs parties. En ce sens, la faculté rationnelle de l'âme, qui est liée au divin et

³⁷ Plotin, *Traité* 40 (II 1), 5, 5-23, trad. Richard Dufour, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traité*s 38-41, Paris, Flammarion, 2007, pp. 343-344.

que, par conséquent, Plotin appelle même un dieu, peut être considérée comme une partie distincte et supérieure de l'âme, qu'il situe dans la tête. La faculté sensorielle forme une seconde partie, l'âme irrationnelle, irascible ou sensitive, et elle a son siège dans le cœur, bien qu'elle soit la seule faculté de l'âme qui se divise selon les parties du corps, en les aidant à atteindre des sensations spécifiques. Enfin, la faculté génératrice du corps constitue l'âme végétative ou désirante, et celle-ci est la même partout dans le corps, car elle est responsable de sa nutrition et de sa croissance.

Mais Plotin nous assure qu'en réalité il n'y a pas de localisation de l'âme ou de ses facultés dans le corps, mais du fait que les parties du corps participent différemment, chacune selon ses pouvoirs, à l'âme qui soigne il.³⁸

De son côté, Porphyre, acceptant l'unité de l'âme selon l'essence, et sa pluralité selon le corps, il la considère comme une réalité intermédiaire entre les entités intelligibles, qui sont indivisibles, et les corps, qui sont divisibles. D'ailleurs, il fait une distinction très nette entre « partie » – qui est quantitativement définie et occupe une place dans un sujet – et « faculté » – qui n'est qu'une aptitude du sujet, sans affecter son unité –, affirmant que les trois « parties » de l'âme sont, en réalité, des facultés, qu'il situe dans la tête, dans la poitrine et dans le foie. En outre, il nous met en garde sur la relativité de cette division tripartite des « parties », qui ne couvre pas toutes les facultés de l'âme, affirmant qu'elle n'a été adoptée que pour des raisons éthiques.

Dans leurs écrits sur la Morale, Platon et Aristote divisent l'âme en trois parties. Cette division a été adoptée par la plupart des philosophes ultérieurs; mais ils n'ont pas compris qu'elle n'avait pour but que de classer et de définir les vertus. En effet, si l'on considère cette division en elle-même, on voit qu'elle n'embrasse pas toutes les facultés de l'âme: elle ne comprend ni l'Imagination, ni la Sensibilité, ni l'Intelligence, ni les Facultés naturelles [la puissance génératrice et la puissance nutritive].³⁹

11.3. *L'immortalité de l'âme en son essence et sa mort dans le corps*

Puisqu'elle est une réalité intelligible, qui représente la vie elle-même, l'âme ne peut être qu'éternelle et immortelle. Mais au contact du corps, elle subit une série de transformations qui la dégradent à tel point que Porphyre dit qu'elle devient « presque corporelle »⁴⁰ – pouvant être vu, comme un spectre⁴¹ – et, en quelque sorte, mortelle. En effet, l'existence dans le monde sensible est comme la mort de l'âme, car ici-bas, à cause des désirs, des plaisirs et des douleurs, elle oublie son origine supérieure et s'attache au corps comme si celui-ci était elle-même. Elle va

³⁸ Plotin, *Traité 27* (IV, 3), 22,13-23,9, in op.cit., pp. 83-84.

³⁹ Porphyre, *Traité des facultés de l'âme*, in op.cit.

⁴⁰ Porphyre, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre I, in op.cit., §. XXXIII.

⁴¹ Porphyre, *L'Antre des Nymphes*, trad. Joseph Trabucco, Paris, Émile Nouri Editeur, 1918, §. 11, Texte français relu et corrigé par Serge Goffard, Oeuvre numérisée par Marc Szwajcer. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/antres.htm>

renaître lorsque, par conversion, elle renonce à toutes ces tentations, se détache du corps en contemplant seulement les réalités supérieures, devient tout à fait rationnelle et revient à l'intelligible.

Pareillement, pour Plotin, l'âme meurt lorsqu'elle s'abandonne entièrement au vice, étant accablée par lui. La mort de l'âme signifie qu'elle a simplement changé sa nature, c'est-à-dire qu'elle a renoncé à vivre selon son essence rationnelle, se submergeant entièrement dans la matière, qui est le non-être et le mal originel. Il s'agit donc d'une mort d'un point de vue éthique, car, en réalité, l'âme n'est pas détruite, mais elle mène une vie indigne de sa vraie nature.⁴² Évidemment, à tout moment, l'âme peut s'arracher à la matière, comme si elle s'échappait du royaume d'Hadès, abandonnant, sur le chemin du retour vers le divin, sa faculté végétative et celle sensorielle.

Il est intéressant de noter que, tandis que Porphyre ne se prononce pas fermement sur la capacité de ces parties inférieures de l'âme à survivre à la rupture de leur lien avec l'âme rationnelle, et se contente de passer en revue les opinions des philosophes sur ce sujet,⁴³ Plotin soutient leur immortalité dans le monde sublunaire après leur abandonne par l'âme rationnelle, contredisant ainsi Platon qui, dans le *Timée*⁴⁴, nous dit que les âmes inférieures, créées par des dieux inférieurs, sont mortelles.

Mais si on dit que, puisqu'elle est tripartite, l'âme de l'homme sera dissoute parce qu'elle est un composé, nous déclarons aussi que les âmes pures, lorsqu'elles sont affranchies, abandonnent ce qui leur fut accolé à leur naissance, tandis que les autres le gardent très longtemps. Mais lorsqu'il aura été abandonné, cet élément inférieur lui non plus ne périra pas, aussi longtemps qu'existera ce dont il tire son origine. En effet rien de ce qui vient de ce qui est ne périt.⁴⁵

11.4. La descente de l'âme dans le corps et sa montée vers l'Un

Une autre différence entre Platon et Porphyre réside dans la manière dont ils présentent le processus de la descente de l'âme dans la matière pour engendrer le corps, et puis celui de sa montée vers l'Un. Ainsi, comme nous l'avons déjà vu, Plotin souligne que l'union de l'âme avec la matière est dû au fait que l'âme se concentre en elle-même de façon égoïste, par un acte d'amour de soi, qui place en arrière-plan le lien avec la sphère intelligible, dont elle fait naturellement partie, et le retour exige son arrachement d'elle-même et son intégration au tout universel.

Au contraire, Porphyre nous dit que l'âme dans sa condition authentique et privilégiée, dans laquelle elle est présente de manière concentrée en elle-même, se

⁴² Plotin, *Traité* 51 (I, 8) 13, 19-24, trad. Laurent Lavaud, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traité*s 51-54, Paris, Flammarion, 2010, pp. 34-35.

⁴³ Porphyre, *Traité des facultés de l'âme*, in op.cit.

⁴⁴ Platon, *Timée*, 69c-d, in op.cit., pp. 182-183.

⁴⁵ Plotin, *Traité* 2 (IV,7) 14, 1-13, in op.cit., p. 51.

trouve également dans l'Être universel, avec lequel elle s'identifie et qui l'intègre d'une manière bénéfique, lui permettant de jouir de tous les puissances qui lui sont propres. Au moment où l'âme, par faiblesse, se mêle à la matière, cela signifie qu'elle sort d'elle-même, s'éloigne de soi et se disperse dans la matière, ce qui la fait quitter aussi la compagnie de l'Être suprême, même si celui-ci reste toujours son soutien indéfectible. Ainsi, pour revenir à l'Être universel, en restaurant l'unité originelle où l'Être est dans l'âme et l'âme dans l'Être, l'âme doit se retourner à elle-même, en se centrant dans sa propre essence, et dans ce cas l'amour de soi est quelque chose de vraiment salutaire, pas du tout égoïste.

Celui qui sort de lui-même pour s'attacher aux objets extérieurs, en s'éloignant de lui-même, s'éloigne aussi de l'Être. Il est dans notre nature de nous établir au sein de nous-mêmes, où nous jouissons de toute la richesse de notre propre fonds, et de ne pas nous détourner de nous-mêmes vers ce qui nous est étranger et où nous ne trouvons que la plus complète pauvreté. Sinon, nous nous éloignons de l'Être, quoiqu'il soit près de nous : car ce n'est ni le lieu, ni la substance, ni un obstacle qui nous sépare de l'Être; c'est notre conversion vers le non-être. Notre entraînement hors de nous-mêmes et notre ignorance de nous-mêmes sont ainsi une juste punition de notre éloignement de l'Être. Au contraire, l'amour que l'âme a pour elle-même la conduit à se connaître et à s'unir à Dieu.⁴⁶

11.5. La responsabilité de l'âme et du corps pour le mal

Cette âme pure ou purifiée, consubstantielle au divin, qui contient en elle les raisons intelligibles de toutes choses, reçues de l'Intellect, représente en même temps l'essence de notre être d'homme, l'homme en soi, autrement dit l'homme intérieur, le modèle parfait, intelligible à l'homme sensible, extérieur, qui est un être imparfait, sujet à l'erreur, donc capable de faire le mal. Les deux philosophes acceptent cette distinction entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, mais il y a quelques nuances dans la façon dont ils conçoivent la responsabilité pour le mal dans le cas de l'homme extérieur, le composé de l'âme et du corps.

Ainsi, du point de vue de Plotin, la matière, parce qu'elle est totalement informe et sans mesure, est le mal lui-même, le mal premier, et l'âme humaine devient vicieuse et commet le mal lorsqu'elle regarde la matière, qui entre dans la composition du corps. Celui-ci représente un mal second, car il met toutes sortes d'obstacles à l'âme. La proximité de l'âme avec la matière et le corps la détourne de la contemplation de l'intelligible, la fait « presque matérielle », ne plus voir clairement, ne plus apprécier correctement le bien et le mal, et c'est pourquoi elle commet le mal. Mais la principale responsabilité du mal incombe cependant à l'âme, car elle est un être supérieur et libre, qui peut contrecarrer ces mauvaises influences si elle fait des efforts pour surmonter sa faiblesse. L'âme faible est corruptible.

⁴⁶ Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, in op.cit., §. XLIV.

La matière et le corps préparent les conditions pour que l'âme adhère au mal, mais la cause du mal est en elle-même.⁴⁷

Quant à Porphyre, il insiste moins sur le statut de la matière comme le mal en soi que sur sa condition de non-être absolu, ce qui, bien entendu, n'est pas une chose positive. En effet, le mal se produit lorsque l'âme particulière, qui n'est qu'une image de l'Âme elle-même, n'obéit plus à sa partie rationnelle, mais incline vers la matière, et cela est dû à son imperfection, ce qui l'amène à adopter les habitudes du corps, fait qui la pervertit, et elle devient trouble et sombre. Sans minimiser la culpabilité de l'âme pour la commission du mal, bien au contraire, Porphyre nous dit que les sens, liés au corps, sont en grande partie responsables d'attirer l'âme vers le mal, car ils l'empoisonnent de plaisir et de douleur, l'agitent, la soumettent aux passions, lui faisant oublier sa véritable nature intelligible. Mais l'obéissance aux passions n'est qu'un type de mal, car

Quant au mal, il y en a deux espèces : l'une, c'est de s'unir aux choses inférieures ; l'autre, c'est de s'abandonner aux passions. Les vertus civiles doivent leur nom de vertus et leur prix à ce qu'elles affranchissent l'âme d'une de ces deux espèces de mal [des passions]. Les vertus purificatives sont supérieures aux premières, en ce qu'elles affranchissent l'âme de l'espèce de mal qui lui est propre [de son union avec les choses inférieures]⁴⁸

11.6. *La relativisation des maux du corps et de l'âme*

Les deux formes de mal mentionnées vise exclusivement l'âme, car les maux du corps, comme les maladies ou autres déficiences physiques, ainsi que les manques matériels ne sont pas vraiment des maux, car ils ne visent pas notre être essentiel, et ils doivent être supportés dignement ou éliminés par les méthodes les plus appropriées, nombreux d'entre eux pouvait être supprimés en renonçant à l'alimentation animale. Plotin va encore plus loin que Porphyre avec la relativisation des maux du corps et même de l'âme: essayant de prouver que tous les maux du monde sont subordonnés au bien, il affirme qu'ils ont, en dernière instance, un rôle bénéfique, étant intégrés de manière rationnelle dans l'harmonie universelle.

Car de même que, lorsque des choses sont détruites, la raison de l'univers se sert d'elles pour engendrer autres choses (...), de même, lorsque le corps subit un dommage et que l'âme en proie à des affections de ce genre s'affaiblit, les vivants sous l'emprise des maladies et du vice se trouvent soumis à un aspect différent de l'enchaînement causal et de l'ordre. Et certains maux, la pauvreté et la maladie, par exemple, sont profitables à ceux-là mêmes qui en pâtissent; le vice, pour sa part, remplit un rôle utile dans l'univers, car son châtement fait exemple.⁴⁹

⁴⁷ Plotin, *Traité* 51 (I, 8) 3-4, in op.cit., pp. 27-29.

⁴⁸ Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, in op.cit., §. I.2.

⁴⁹ Plotin, *Traité* 47 (III, 2) 5, 9-16, trad. Richard Dufour, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traités* 45-50, Paris, Flammarion, 2009, p. 176.

Au fond, les points de vue des deux philosophes sur cette question, comme sur presque toutes les autres, ne sont pas contraires, mais complémentaires. Plotin et Porphyre ne s'opposent pas telle que leurs visions générales deviennent incompatibles. Par la manière particulière dont ils abordent tel ou tel aspect de la doctrine néoplatonicienne, les deux philosophes ne font que mettre en évidence sa richesse d'idées et sa profondeur, éléments en grande partie responsables pour sa grande force d'attraction.

BIBLIOGRAPHIE

- PLATON, *Timée*, in Platon, *Timée. Critias*, trad. Luc Brisson et Michel Patillon, Paris, Flammarion, 2001.
- PLATON, *La République*, in Platon, *Cœuvres complètes*, Luc Brisson (ed.), Paris, Flammarion, 2010.
- PLOTIN, *Traité 1-6*, trad. sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2002.
- PLOTIN, *Traité 7-21*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2003.
- PLOTIN, *Traité 27-29*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2005.
- PLOTIN, *Traité 38-41*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2007.
- PLOTIN, *Traité 45-50*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.
- PLOTIN, *Traité 51-54*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2010.
- PORPHYRE, *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres*, trad. Luc Brisson, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traité 51-54*, Paris, Flammarion, 2010.
- PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, in Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, trad. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- PORPHYRE, *Principes de la théorie des intelligibles*, in Plotin, *Ennéades*, Tome premier, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1857.
<https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/porphyreintelligibles.htm>
- PORPHYRE, *Traité sur le précepte Connais-toi toi-même*, (adressé à Jamblique), in Plotin, *Ennéades*, Tome première, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859.
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/connais.htm>
- PORPHYRE, *Traité de l'âme*, (contre Boethus), in Plotin, *Ennéades*, Tome deuxième, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859.
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/ame.htm>
- PORPHYRE, *Traité des facultés de l'âme*, in Plotin, *Ennéades*, Tome premier, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1857.
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/stobee.htm>
- PORPHYRE, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre I, trad. Jean Levesque de Burigny, Paris, Éditeur : de Bure, 1747.
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes.htm>

PORPHYRE, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre II, trad. Jean Levesque de Burigny, Paris, Éditeur : de Bure, 1747.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes2.htm>

PORPHYRE, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre III, trad. Jean Levesque de Burigny, Paris, Éditeur : de Bure, 1747.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes3.htm>

PORPHYRE, *La lettre de a l'égyptien Anébon*, in Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre dixième, Chapitre XI.

https://www.bibliothequemonastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/citededieu/livre10.htm#_Toc510277038

PORPHYRE, *L'Antre des Nymphes*, trad. Joseph Trabucco, Paris, Émile Nouri Editeur, 1918, Texte français relu et corrigé par Serge Goffard, Oeuvre numérisée par Marc Szwajcer.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/antres.htm>

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, in Saint Augustin, *Œuvres philosophiques complètes*, Tomes I et II, trad. sous la dir. de Jean-Joseph-François Poujoulat & Jean-Baptiste Raulx, Paris, Les Belles Lettres, 2018.